

فلسفة إسلامية .. بأي معنى؟

أ. عبد الحميد يويو

جامعة العلوم الإنسانية - ستراسبورج - فرنسا

فلسفة إسلامية .. بأي معنى؟

يدخل الحديث اليوم عن «وقف» تجاه ما يسمى به «الفلسفة الإسلامية» ضمن تجديد حضور وعي هذه الأمة بواقعها وظروفها التي آلت إليها . وككل أمة حين تقف على مشارف أزمة في عقلها ، فإنها تراجع ذاكرتها ، تاريخها ، ماضيها ، تبحث فيه عما شكل قاعدتها التأسيسية التي انطلقت منها في بداية تكونها وانتشارها ، ولتعيد قراءة الحاضر على ضوئه ، لفهم المرحلة التي وصلت إليها والأسباب الكامنة خلفها ، وتقوم في ذات الوقت بالبحث عن أساس لإعادة بناء العلاقة بين الحاضر والماضي ، تهدف هاتين العمليتين : قراءة الحاضر وفهمه على ضوء الماضي ، وإعادة العلاقة بينهما ، إلى مواجهة التحدي القائم بحضور « الآخر » ، وتلازمه في الوعي المتجدد الحضور .

ومن هذا جملة أسئلة نطرحها للتفكير فيها مجدداً : كيف نجدد اليوم هذا الحضور للوعي بما يسمى « الفلسفة الإسلامية » ؟ إلى أي حد يمكن لهذا التجديد أن يبقى بعيداً عن أن يكون ردة فعل للتحدي الذي يفرضه علينا « الآخر » ؟ بمعنى : ألا يستدعي القيام بهذا التجديد استحضار « الآخر » دوماً ؟ والتحديد ذاته حتى يكون كذلك ، هل يجب أن يتم من موقع الدفاع أم من موقع الهجوم أم من كليهما ؟ إلى أي مدى كانت أنماط وأشكال التجديد التي تمت إلى الآن مرتبطة بواقع الأمة التي صدرت عنها ؟ وإلى أي حد ساهمت في « حل المشكلات الراهنة في العالم الإسلامي » ؟.

هذه التساؤلات - تاركين أخرى إلى حين - استوحيناها من جراء نظرنا فيما تم إلى الآن في مجال « الفلسفة الإسلامية » و « تاريخها » . لم نجد في هذا « التاريخ » حسب قراءتنا له إلا ردود أفعال أو إجابات من موقع الدفاع على تحديات طرحها « الآخر » وجرنا إليها جراً . فإذا قال « الآخر » - وهو هنا المستشرقون - : « إن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية » (رينان ، غوتيه) E. Renan, L. Gauthier حملنا معنا أدوات الحفر وذهبنا نبحث عن موضوعات بحثها وتطرق إليها « الفلاسفة المسلمون » ولم يتطرق إليها أسلافهم من اليونان ، فأثبتنا انطلاقاً من ذلك « أصالة الفلسفة الإسلامية » مبرزين جودة الموضوعات المطروحة والمبحوثة ، مستخدمين لهذا الغرض « المنهج التاريخي » و « المنهج المقارن » (إبراهيم مذكور) . وحين اكتشفنا بعد حين أن « الفلسفة الإسلامية » مدينة حقاً للفلسفة اليونانية قلنا : إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية والأصيلة هي تلك التي نجدها في « الاجتهاد بالرأى » ، وفي « علم أصول الفقه » (مصطفى عبد الرزاق ، و النشار ...) وحين جاء من أطلع على المناهج الغربية الحديثة وما يتعلق بالتفاعل الحضاري والثقافة كقانون حضاري لا منأى عنه ، أضحى إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية كاسناً في طريقة الشرح والتفسير ، والحذف والإضافة : ماذا نفسر ؟ وماذا نحذف وماذا نضيف ؟ وبأى مقياس ؟ فما ثبت وما نحذف أثناء الشرح يتم عن وعي بالمرحلة والحضارة التي يعيش فيها المفسر والشارح ، ويصبح حضور الوعي بالبنية التي تؤسس وتنشئ الخطاب (تفسير ، شرح ...) هو الجواب على من ينكر أصالة هذه « الفلسفة » . حين تقدمت الأبحاث في هذا المجال واطلع بعضهم على أهمية « الأيديولوجية » ودور « الأجهزة الأيديولوجية للدولة » وبنية « اللاشعور » الثاوية خلف كل إنتاج فكري واستقلالها التام عن الأحداث والمعارك الفكرية والفلسفية صلب البحث عن « أصالة الفلسفة الإسلامية » ليس في جلة موضوعاتها أو في طريقة الشرح والتفسير والوعي بالمرحلة التاريخية والحضارية ، أي لم يعد البحث عن « الأصالة » في المادة المعرفية لهذه الفلسفة بل في « التوظيف الأيديولوجي » للمادة المعرفية ذاتها فالأصالة إذاً هي هذه الوظيفة الأيديولوجية التي أدتها ولعبتها هذه الفلسفة ، التي لا تختلف كثيراً عن أصلها اليوناني في الحضارة الإسلامية .

تلك أمثلة استقيناها دون حصر لأشكال ردود الفعل تجاه إشكالية أصالة الفلسفة الإسلامية . نقول إنها ردود فعل من موقع الدفاع لأننا لم نختر ساحة المعركة ولا توقيتها ولا موضوعها ، بل لم نفكر ولو للحظة في أننا ندخل معركة قد رتبت مقدماتها ونتائجها . ولم يتعلق الأمر فقط بالجانب « الفلسفي » بل تعداه إلى بقية الجوانب الأخرى المرتبطة

بالعقيدة والسيرة والتاريخ والحضارة وكل الإنتاج الفكرى والإبداعي لدى المسلمين .

إن « الآخر » حاضر دوماً ، ويتم استحضاره دوماً عند كل مواجهة للدفاع . والسؤال الذى يعود بالحاح : ردود الفعل هذه بهدف إثبات « أصالة الفلسفة الإسلامية » هل كانت فى ذات الوقت ترتبط بمشكلات الأمة الإسلامية ؟ بتعبير آخر : هل إثبات « الأصالة » على هذا المستوى أو ذاك ، بالأساليب المستخدمة حتى الآن لدى الباحثين والمؤرخين فى ميدان « الفلسفة الإسلامية » هو الذى سيؤدى بهذه الأمة إلى إيجاد الحلول للمشاكل التى تعاني منها ؟ أم أن ذلك الجهد فى الإثبات « للأصالة » على هذا المستوى أو ذاك لم يزد تلك المشكلات إلا تأصيلاً ؟

نعم ، إن الذين قاموا ويقومون بردود الفعل هاته لإثبات « أصالة الفلسفة الإسلامية » يهدفون من وراء ذلك إلى إيجاد ما يمكن استلهامه من تاريخها لتحقيق المعاصرة وتجاوز « التأخر التاريخى » الذى يفصل هذه الأمة عن ماضيها من جهة وعن « الآخر » من جهة أخرى : فتحقيق « المعاصرة » لا يتم إلا بالانخراط فى العصر وإيجاد مكان يليق بنا فيه أمام بقية القوى والمجتمعات التى دخلت فى هذه المرحلة من تاريخها . ومن هنا فإن « المعاصرة » بهذا المعنى تكمن فى إيجاد « الإرهاصات الأولية » لما به تحققت « المعاصرة » لغيرنا ، أى البحث عن « المفاهيم » التى أصلها « الآخر » فى فلسفته وحضارته اليوم ، لدى « الفلاسفة المسلمين » الذين سعت طموحاتهم إلى بناء هذه « المفاهيم » وتأسيسها بوعى أو بغير وعى ، وغالباً ما كان دون وعى حسب بعض « القراءات المعاصرة » لهذا الإنتاج الفكرى . ولهذا السبب نجد أن المهمة التى ندب الباحثون والمؤرخون لها أنفسهم داخل حقل « الفلسفة الإسلامية » اليوم تكمن فى إيجاد « النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية » وفى تقديم « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط » والعمل « من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا التربوية والفكرية » وفى أكثر من ذلك : فى البحث عن الآليات والميكانيزمات التى تتحكم فى « العقل العربى » وتمنعه من الانطلاقة فى سبيل تحقيق « المعاصرة » المنظور إليها من خلال « المفاهيم » التى تؤسسها ، فيجب بالتالى القيام بد « نقد العقل العربى » وبيان المعوقات الفكرية والمعرفية والتى هى من طبيعة هذا العقل فى تكوينه فى عصر التدوين . ومن هنا الدعوة إلى « تدشين عصر تدوين جديد » يقوم على إبراز « الفلسفات » التى تتحقق بها هذه « المعاصرة » المؤسسة على « المفاهيم » التى بدونها تبقى منعدمة . ومن هنا ضرورة القيام بعملية « انتقائية » شاء ذلك الباحثون أم أبوا ، داخل حقل الفكر العربى الإسلامى فما به تتحقق « المعاصرة » اليوم من داخل ذلك الحقل الفكرى هو « عقلانية ابن رشد » و « عملية ابن خلدون » بل

وماديته في البحث الاجتماعي والثقافي ، و « تقديمية » ابن حزم الظاهري في فهم النص و « قراءة » الشاطبي المعاصرة للأصول ، مع هذه « الفلسفات » يجب أن يتم التواصل والحوار ، وبهؤلاء تتحقق « المعاصرة » وهم أسس الأصالة ومكمن الهوية الحضارية التي نريد استعادتها ، وليس « الغزالي » و « ابن سينا » و « الفارابي » و « الكندي » و « الشافعي » و « الباقلاني » و « الأتسعي »

بتعبير آخر : إن « الأصالة والمعاصرة » تتحققان بالتوصل مع الفكر المغربي الأندلسي الذي حقق « قطيعة أبستمولوجية » مع « الفكر المشرقي » ، ليس ذلك فحسب ، بل إن « المعاصرة » اليوم والتي حققها « الآخر » إنما كانت انطلاقاً من هذه « الفلسفات » التي اطلع عليها هذا « الآخر » في المغرب والأندلس خاصة . فهذه « الفلسفات » تشكل الوجه « المشرق » الذي به تحققت « المعاصرة » « للآخر » في مقابل الوجه « الظلامي » الذي كان « العائق » في سبيل انطلاقة العقل المغربي نحو تحقيق التواصل بين ماضيه وحاضره من أجل المستقبل الذي حققه « الآخر » فالإجابة عن « إشكالية الأصالة والمعاصرة » تكمن في هذا التواصل بين تلك « الفلسفات » والعصر الحاضر المتحقق . بهذا المعنى فإننا نرى الحاضر في الماضي ونقرأ طموحاتنا في تلك « الفلسفات » : فعثها وإحيائها وتجديدها هو الذي يحقق لنا « الحلم » الذي يراودنا منذ أكثر من قرن ونصف القرن .

إن هذه القراءة أو غيرها التي ترى أن الإجابة عن هذه الإشكالية تكمن في تقديم دراسات وترجمات للفكر المعاصر الذي عرف مرحلة كذلك التي نمر بها نحن اليوم في العالم العربي والإسلامي ، وبالتالي يقدم لنا الحلول والمواقف التي وقفها في تاريخه وماضيه مؤسسا مناهج للتأويل وتقنيات للدراسة ، دراسة النصوص وموضوعاتها وتاريخها بتحليل الشعور وربطه بالواقع الاجتماعي الذي صدر عنه ، الشيء الذي يسمح بإعطاء مكان جديد لمفاهيم قديمة حسب العصر والظرف التاريخي الذي نمر به ، إن هذه القراءة وتلك التي أشرنا إليها آنفاً تصبح بدورها قد انجرت إلى ساحة المعركة التي رسم « الآخر » معالمها ويبقى السؤال : يتم تختلف هاتان « القراءتان » عن غيرهما من « القراءات » المتقدمة عليهما في الزمان والمكان ؟ والجواب : أنهما كغيرهما من القراءات تنطلقان من نفس الفضاء الفكري الذي يشكل بنية الآخر ، وإن كان هناك من تمايز فهو في المناهج والمفاهيم التي تستخدمانها دون غيرهما من القراءات الأخرى . وهذا يدل على أن أية قراءة لما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » إنما تكون معاصرة لذاتها ومتقدمة على سواها في عالمها ، باستمدادها من آخر التطورات التي عرفتها

المناهج والمفاهيم المنتمية والمنبثقة من الفضاء الفكرى له الآخر . وعلى سبيل المثال : إن الأستاذ « الجابري » فى دراساته وأبحاثه يصوب سهام نقده نحو كل من سبقه فى تأسيس خطاب حول الفكر العربى الإسلامى ، أو لنقول حول « التراث » ويسم كل أولئك « بالسلفية » : « السلفية الإسلامية » و « السلفية الليبرالية » و « السلفية الماركسية » ... سلفيات : بمعنى أن لكل تيار من هذه التيارات سلفاً/مرجعاً ، تستمد منه أسس دراساتها وقواعد بنائها للتراث ، فهو ينقد استخدام « القوالب الجاهزة » رافضاً بذلك الفهم الآلى والميكانيكى له الجدلية الماركسية ، وماديتها التاريخية ويدعو فى مشروعية « نقد العقل العربى » إلى أن تصنع « القوالب محلياً » . صحيح أن كل تيار من تلك التيارات السلفية تستمد مناهجها ومفاهيمها من سلفها، وخطؤها أنها تفعل ذلك بشكل آلى ولو انتسبت كما هو الحال عند « تزنى » و « مروة » إلى الفكر الماركسى الجدلى أو إلى العلمية والتاريخية الغريبة كما هو الحال عند « العروى » مثلاً . والسؤال الذى يرد بصدد الحديث عن أبحاث الأستاذ « الجابري » هو التالى : هل ينطلق الأستاذ « الجابري » من سلف ؟ وما هو ؟ بتعبير آخر : من أين يتكلم الأستاذ « الجابري » ؟ يَمُّ يتأسس خطابه ؟ ما هى شروط القول التى ينطلق منها وتحدد مجال وحقل تفكيره والتعبير عنه ؟ نطرح هذه الأسئلة بصدد أبحاث الأستاذ « الجابري » ، لأننا نعلم جميعاً أنه ليس هناك انطلاقة من « فراغ » ، من « الصفر » .

حين نقرأ « العروى » نكتشف خلفه « غرامشى » قابلاً بين الأسطر والفقرات التى خطها قلمه وكذا فهم هذا الأخير له الماركسية ، ومحاولة النظر إليها وفهمها وتأويلها حسب الظروف التى عرفت لها إيطاليا فى عهده . ومن هنا نفهم دعوة « العروى » إلى تأسيس « ماركسية عربية » . وحين نقرأ له « مروة » و « تزنى » ، فلا نحتاج إلى عناء كبير للكشف من خلال المقدمات النظرية الطويلة التى يصدران بها أبحاثهما عن « الفلسفة » التى يتبنيتها و « المنهج » الذى يستخدمانه . والفرق بينهما أن أولهما يقرأ التراث العربى الإسلامى بالتأويل « السوفياتى » للماركسية والآخر بتأويل « ألمانيا الشرقية » لها . وإذا قرأنا للأستاذ « حنفى » فإنه سرعان ما نقف على « المنهج الفينومينولوجى » الهوسرلى (نسبة إلى الفيلسوف الألمانى هوسرل ، والمواقف السبنوزية (نسبة إلى باروخ سبينوزا اليهودى الهولندى) من الدين والتراث عامة (الدين والتراث الغريين) .

أما حين نقرأ للأستاذ « الجابري » فأنت أمام جيل الأبيستمولوجية المعاصرة . ومن هنا صعوبة تحديد المرجع/ الفيلسوف الذى يوجه أبحاثه ، بل نجد أن المرجع هو الأبيستمولوجية المعاصرة بأكملها وفى كل ميدان من ميادين البحث المتعلق بالعلوم الإنسانية : من علم النفس

(يياجي) من التحليل النفسى (فرويد ، يونغ) من الفلسفة (كانط ، هيجل ، ماركس ،
تشه ، فوكو ، ديردا) من الأنتروبولوجيا ، (كلود ليفى ستراوس) . إن
مفاهيم ومناهج هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين تجد مكانها فى نص « الجابرى » محاولاً
من خلالها وانطلاقاً من تأسيس « منهج » ونحت « مفاهيم » مستمدة كما يقول هو نفسه من
وحى الموضوع الذى يدرسه والثقافة التى يتعامل بها . إنه التحرر من « القوالب الجاهزة »
ومحاولة صناعة « قوالب محلية » والسؤال الذى نود طرحه مرة أخرى بصدد أبحاث الأستاذ
« الجابرى » هو التالى : هل صحيح أنه لا يمكن لنا اليوم التفكير فى موضوعات ومشكلات
مرتبطة بالعالم الإسلامى إلا من خلال الحقل المفاهيمى الذى تنتمى إليه الفلسفة الغربية المعاصرة ؟
أحقاً لا يمكن أن « نتنفس » إلا من خلال هذه المفاهيم والفلسفات كما يقول هو نفسه ؟
إن الأستاذ « الجابرى » وهو يقوم بمحاولة « نقد العقل العربى » وتفكيك « الخطاب العربى
المعاصر » لم يطرح السؤال المتعلق « بنسبية المفاهيم » التى يستخدمها وهو يقوم بعملية
« النقد » و « التفكيك » : إلى أى حد يمكن استخدام مفاهيم مجردة عن « تاريخيتها »
ومفصولة عن سياقها كمنادج صقلتها تجربة حضارية معينة ؟ هل يمكن اعتبار هذه « المفاهيم »
فوق الزمان والمكان ؟ ومهما أشار وأكد « الجابرى » على أنه لا يتبع فيلسوفاً ما « حذو
النعل بالعل فإن ما يلح طرحه هو : هل يمكن تأسيس منهج للدراسة والبحث انطلاقاً من جملة
مفاهيم ومصطلحات تنتمى إلى حقول معرفية متعددة ومختلفة ؟ ولعل السؤال الأساسى هو :
أية « أصالة » لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كانت ستم على حساب مفاهيم ومناهج خارجة
عنها ولا تنتمى إلى فضائها الفكرى والحضارى ؟

إن هذه التساؤلات حول أبحاث ودراسات الأستاذ « الجابرى » ليس الهدف منها الوقوف
عند كل ما يمكن أن توجهه كملاحظات وانتقادات لأبحاثه ، فلذلك مجال آخر غير هذا
المجال ، إنما أردنا من ذلك الإشارة إلى أبحاثه خاصة لأنها تكتسى طابعاً متميزاً عن غيرها
من الأبحاث حتى الآن فى حقل الدراسات العربية الإسلامية وما يتعلق بها .

إن ما يلاحظ بصدد هذه « القراءات » التى أشرنا إليها أو تلك التى لم نشر إليها فى هذا
البحث هى أنها وقعت فى الإشكالية العامة التى تبحثها وتدرسها أعنى « إشكالية الأصالة
والمعاصرة » ، دون أن تسائل نفسها عن ظروف النشأة للقيام بالمراجعة وتصحيح المسار .
هذا من جهة ومن جهة أخرى ، هناك اتفاق عام وتام على أن « الفلسفة الإسلامية » هى
تلك التى يمثلها « الفلاسفة المسلمون » فلم يقف أحد عند مساءلة صحة هذه الدعوى وهذا

الاتفاق حول تسمية ذلك الإنتاج « الفلسفى » لدى المسلمين بأنه « فلسفة إسلامية » . إن الالتباس والغموض الذى تودى إليه هذه التسمية يوقع الكثير من الباحثين فى تناقض وازدواجية عن وعى أو عن غير فهم لذلك . إننا لا نطرح هنا تلك الإشكالية التى سبق أن طرحها المستشرقون حول تسمية هذا الإنتاج : هل هو إسلامى أم عربى أم عربى إسلامى ؟ إن بعض الباحثين والدارسين يتعامل مع هذه « الفلسفة » على أنها عربية إسلامية لأنها كتبت باللغة العربية من جهة ، وفوق أرض أو فى فضاء حضارى أنشأه الإسلام دون أن يعنى ذلك أنه قام بالإسلام أو من أجله .

ونحن اليوم كمسلمين بالفعل ، إذ نحاول القيام به وقفة « تجاه ما يسمى به الفلسفة الإسلامية » من جهة ، وبهدف تحقيق إعادة بناء له الفلسفة الإسلامية « بالفعل من جهة أخرى ، فيجب أن نحدد المفاهيم والمصطلحات التى نستخدمها والقراءة الممكنة ، والتى تعكس بحق تلك « الفلسفة الإسلامية » لتاريخ الإنتاج الفكرى لدى المسلمين ، قراءة تعتمد الأسس والمنطلقات لا للإنتاج الفكرى فحسب بل حتى له الكل الحضارى « الذى انبثق وانبنى على هذه الأسس والمنطلقات .

فى اعتقادى أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » هو حديث عن تلك الرؤية أو النظرة التى أسسها الإسلام كدين فى قلوب وعقول المؤمنين به ، بمعنى : أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » لا يجد له موضعاً فى الفكر العالمى إلا إذا انطلق من الإسلام كقاعدة تأسيسية له . ومن هنا فإن هذه « الفلسفة الإسلامية » تتميز عن غيرها من « الفلسفات » بكونها تستند إلى قواعد ومبادئ وحدود يرسمها هذا الدين للمؤمنين به ، فلا يصبح أى بحث وفى أى ميدان ، ولو صدر عن مسلم « فلسفة إسلامية » ، فقط لأنه تم التفكير فيه فوق أرض عرفت الإسلام وحضارته . إن المرجع الأساسى الذى يحتكم إليه حيثما هو الإسلام أى « النص » ، قللنص سلطته وهو يرسم المعالم ويضع الحدود التى يجب البحث داخلها لا خارجها والنص/ الوحي يعلم الباحث أن البحث فى هذا الميدان أو ذاك لا طائل من ورائه إذا كان لا يعود بالنفع والمصلحة على الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء . وإن نظرة فاحصة على تاريخ ما سعى الآن به الفلسفة الإسلامية « تجعلنا ندرك أن « البحث الميتافيزيقى » لا طائل من ورائه ، وأن هذه « الفلسفة الإسلامية » لم تجد لها موطناً لتأصيل ذاتها وإحداث التطورات والثورات التى عرفتها أوروبا بعد ذلك إلا حين انتقلت إليها ، أو نقلت إليها . والسبب لا يعود إلى أن « الفلسفة الإسلامية » لم تستطع أن تقف مرة أخرى بعد الضربة

القاضية التي وجهها إليها « حجة الإسلام » في زمانه . إن عدااء المسلمين وفقهائهم للفلسفة الدخيلة ولعلوم الأوائل وجد قبل « الغزالي » وبعده . وإنما يكمن في أن « الفلسفة الإسلامية » هي في الأصل فلسفة يونانية عرفت طريقها إلى أوروبا التي وجدت فيها تراثها ، تاريخها كى تواصل معه وتحاوره وتعيد بناءه وتأسيسه . لم تأخذ أوروبا الفلسفة الإسلامية/ اليونانية فحسب بل أخذت « علم » المسلمين ومنهجهم « التجريبي » الذي أسسوه وبنوه والذي وجههم إليه الإسلام حين رسم لهم حدود البحث و « التجربة » فكما أخذت من « الفلسفة الإسلامية » ما يتواصل مع تراثها وماضيا ، أخذت من « علم » المسلمين ما يتناسب ونظرتها إلى الكون والحياة والإنسان القائمة على الحس والتجربة ، حتى أصبح العلم لديها هو الأساس والمعيار لكل شيء بخلاف مكانته التي كان يحتلها في نظر العالم المسلم الذي يستتير في أبحاثه وتجاربه بهدى الإسلام وقواعده النظرية التي رسمها له . وهذا الذي يفسر لنا المحاولات القائمة اليوم على إحياء هذه « الفلسفات » دون أخرى على أنها « معاصرة » لنا لأنها كانت « الفلسفات » التي أخذتها أوروبا وأحدثت بها ثوراتها الفكرية والعقلية والعلمية . ومثل هذه المحاولات تبنى وتنطلق من أساس أن تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة يخضعان للتقدم والتطور نحو الأمثل والأفضل ، فلا يمكن وفق هذا المنظور إلا أن نستعيد تلك الفلسفات التي انتقلت إلى أوروبا وكنا أحق الناس بها . إن هذه القراءة لتاريخ الفلسفة والعلم تغفل أن لكل حضارة « نواتها » التي تتمحور وتتمفصل حولها المبادئ والقواعد التي يبنى عليها الإنتاج الفكري لدى حامل لواء تلك الحضارة .

إن تراث أوروبا الفلسفي وغيره هو تراث اليونان بشهادة كبار الفلاسفة المحدثين والمعاصرين (هيجل ، نيتشه ، هوسرل ، هيدجر الخ) . فبالإضافة إلى أن هؤلاء لم يعترفوا بفضل المسلمين في ما قدموه لهذا التراث اليوناني من خدمات (شرح ، تفسير ، تأويل ، نقد ، نقض ، إحياء ، إعادة بناء ...) فإنهم استفادوا منها أيضا استفادة ، والذين يشهدون اليوم بفضل المسلمين على أوروبا ويحاولون في نفس الوقت - ويتحسر على عصور « الانحطاط » - أن يعيشوا تلك الفلسفات التي قامت بها/ عليها أوروبا إنما يقعون دون وعي منهم ولا إدراك في شراك « المركزية الأوروبية » التي ترى أن المسلمين لم يكونوا إلا حلقة وصل بين اليونان و أوروبا . ذلك لأن قراءة الإنتاج الفلسفي لدى « الفلاسفة المسلمين » إنما يتم بأدوات ومناهج ومفاهيم تنتمي إلى فضاء « الآخر » من جهة ، ومن جهة أخرى أن تلك « القراءة » إنما تهدف إلى وصل الماضي بالحاضر ، والحاضر هنا هو « الآخر » ، أى وصل « الفلسفة الإسلامية » بمفهوم « الفلسفة » اليوم في أوروبا ، أو بتعبير آخر ، وصل

مفاهيم الحاضر بإرهاصاتها في الماضي . وليس هذا في اعتقادنا إلا تكريساً « للمركزية الأوروبية » التي أشرنا إليها . ويبقى السؤال : أية أصالة لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كان الغرض فصلها عن محيطها وتاريخها وربطها بتاريخ ومحيط « الآخر » الذي يمتد من اليونان إلى اليوم ؟

لهذه الأسباب مجتمعة نرى أنه لا يمكن تسمية إنتاج « الفلاسفة المسلمين » في هذا الحقل بـ « الفلسفة الإسلامية » . بتعبير آخر ، إن الذين مثلوا حتى الآن ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » في الحضارة الإسلامية والذين كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا ، ليسوا هم الممثلين الحقيقيين لما يمكن أن نسميه حقاً « فلسفة إسلامية » ، أي نظرة وتصوراً خاصاً بالإسلام وحضارته وتاريخه لم يكن هؤلاء إلا تلامذة اليونان وممثلين للعقل اليوناني . وما « إشكالية التوفيق بين العقل والنقل » كما يعرضها الباحثون اليوم في هذا المجال وعدم القدرة على حلها وفك عقدها إلا دليل على أن « العقل » هنا هو « العقل اليوناني » وأن « النقل » هو « النص القرآني » . وشتان بين وضع « العقل اليوناني » وروح « النص القرآني » ..

في سياق آخر لهذا الحديث نقول : إن ما سمي بالفلسفة الإسلامية إنما هو فلسفة العقل اليوناني : العقل الأرسطي المطلق صاحب المبادئ والقواعد المطلقة ، العقل الذي لا يحتاج إلى « التجربة » بالمعنى « العلمي » لهذه الكلمة لأن مبادئه تتطابق مع مبادئ الطبيعة . الشيء الذي يذكرنا بقواعد الجدل لدى الماركسية حين تتحدث عن « دياكتيك الطبيعة » والجدل في التاريخ والمجتمع ، رغم بعد « المسافة » بين أرسطو و « إنجلز » .

هذه « الفلسفة الإسلامية » إذاً ليست هي « فلسفة الإسلام » وفلسفة « العقل الإسلامي » ووضعه في تاريخ المسلمين والحضارة الإسلامية . ومن هنا نرى مع أحد الباحثين أن خير من يمثل « العقل الإسلامي » في الحضارة الإسلامية إنما هو أمثال « الغزالي » وليس أمثال « ابن رشد » . لا نريد هنا أن ندخل في جدال ونقاش بين أنصار هذا وأنصار ذاك ، بقدر ما نريد أن نبين أن « الغزالي » وبالرغم من كل ما يمكن أن نؤاخذه عليه في فلسفته ونزعته « التصوفية » فإنه يظل بحق أحد الذين وضعوا دعائم هذا « العقل » وحددوا حدوده ورسم معالمه . « فالغزالي » الإمام « الأشعري » بقيامه بتلك المهمة فتح الباب على مصراعيه أمام الباحثين المسلمين لدراسة الواقع الاجتماعي والتاريخي بدل البحث الميتافيزيقي والغيبى . إن ذلك الوضع للعقل لدى « الغزالي » هو الذي جعل من « ابن خلدون » باحثاً يقيم الدنيا

ويقعدها بمقدمته ، ولا تزال مقدمته وتاريخه مثار الجدل والنقاش بين الأنصار والخصوم ، بين أولئك الذين يرون فيه « مادياً تاريخياً » و « ماركسياً قبل ماركس » أو يرون فيه رجلاً « متقدماً » على عصره ويحاولون بيان « المعقول واللامعقول » في فكره ، وبين أولئك الذين يرون فيه النموذج التطبيقي لما يريده الإسلام من أبنائه وعلمائه . ليس « ابن خلدون » الأشعري تلميذاً « لابن رشد » بل هو تلميذ « للغزالي » الأشعري ، وما محاولات بعض الباحثين أن يربطوا بين « ابن خلدون » و « ابن رشد » إلا ضحايا « المنهج البنيوي » الذي يستخدمونه والذي به يرون أن « ابن خلدون » و « ابن رشد » ينتميان إلى « أبستمية » واحدة تختلف عن « الأبستمية » التي خضع لها « الغزالي » و « ابن سينا » والفكر المشرق كله . ولا أدل على ما نقول من أن نراجع المقدمة لنقف على مدلول « المفاهيم » التي يستخدمها « ابن خلدون » : العقل ، الغيب ، الفلسفة ، العادة ، المعرفة الخ . إن دلالات هذه المفاهيم تلتقي مع تلك التي يسبقها عليها « حجة الإسلام » وتبتعد بالمقابل عن تلك التي يسبقها عليها « فقيه قرطبة » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن موقف « ابن خلدون » من « فلسفة ابن رشد » يبين فيه انخيازه « للغزالي » أكثر من تقربه من « ابن رشد » . وأخيراً فإن موقف « ابن رشد » من الأشاعرة والمذهب الأشعري من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تفصيل . وإذا علمنا أن « ابن خلدون » أشعري المذهب أدركنا مدى المسافة التي تفصل بين الرجلين . ولسنا هنا - كما قلنا عن غيره من قبل - في موقف عرض فكر « ابن خلدون » بقدر ما سعينا إلى محاولة بيان أوجه التقارب الممكنة بينه وبين « الغزالي » وأوجه التباعد الممكنة بينه وبين « ابن رشد » . وفي هذا الصدد يمكن الحديث أيضاً عن أوجه تقارب بين « ابن رشد » المغربي / الأندلسي المالكي ، و « ابن تيمية » المشرق الحنبلي وذلك بهدف بيان أن « القطعية الأبستمولوجية » التي يلجأ إليها أحد الباحثين بين المشرق والمغرب ليست إلى الحد الذي يريد أن يرفعها إليها (الأستاذ « الجابري ») - إنما يمكن ملاحظته بصدد ما صدر من مؤلفات عن « ابن خلدون » وما أقيم حوله من مهرجانات وندوات ، من تونس إلى بغداد ، والرباط ، هو أنه لم يدرس « ابن خلدون » من « منظور إسلامي » ليكشف لنا عن دور « علم أصول الفقه » و « علوم الحديث » و « الجرح والتعديل » لدى المسلمين وتأثيراتها على فكر « ابن خلدون » المسلم . إن بيان أوجه التأثير هذه تعطينا الإجابة الكافية على تلك التساؤلات حول إشكالية ابن خلدون وأبستمولوجيته التي - حسب بعض الأطروحات الجامعية - لم تتجاوز « الأبستمولوجية الأرسطية » ولا « مفاهيمها » ، بل ظلت تفكر داخل الإشكالية ، ذلك لأنه لا يمكن أن نجزم بأن السابق في البحث في هذا

الميدان أو ذاك يمكن أن يأتي بعلم جديد ، لم يظهر إلا بعد قرون عدة ، إنها نظرة « التقدم »
التي تحكم الفكر وتاريخه ، حسب هذه الدراسات وغيرها !

إن أية « وقفة » مما سمى حتى الآن « بالفلسفة الإسلامية » لابد فيها من استحضار
« العلاقة » التي كانت قائمة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، وذلك بهدف بيان أوجه التقارب
بينهما ، وأوجه التباعد والتناقض بينهما وبين « النص الإسلامي » . هذا من جهة ، ومن جهة
أخرى فإن هذه الوقفة ستجعلنا نبحث عن « الأسس » التي يجب أن تقوم عليها فلسفة إسلامية
بحق ، والمعنى الذي يمكن أن نعطيه لها . والسؤال الذي نطرحه بهذا الصدد هو : بأي معنى
يمكن الحديث عن فلسفة إسلامية ؟

لقد عرضنا من قبل لبعض الإجابة على هذا السؤال حين تحدثنا عن وضع العقل في الحضارة
الإسلامية عند حديثنا عن الغزالي وابن خلدون . فالفلسفة الإسلامية هي التي تتوجه في أبحاثها
ودراساتها إلى الواقع الاجتماعي والتاريخي ، إلى الفرد والمجتمع والحضارة ، لتدرسه وتبحثه ،
وتستقي منه فرضياتها وتجربها على ذلك الواقع والتاريخ . إن هذه الفلسفة الإسلامية هي التي
أخذتها أوروبا عن المسلمين وسكت عنها ، ولم تبرز إلا أخذها للفلسفة الإسلامية/
اليونانية . فبناء وإعادة بناء للفلسفة الإسلامية اليوم يجب أن يتم بالرجوع إلى ذلك التصور
ومن يمثله والذي يقوم على التجربة وشروط البحث العلمي والموضوعية المطلوبة في كل بحث
ودراسته . و أوروبا اليوم ، إنما هي أوروبا العلم والبحث العلمي . فليست فلسفة ابن رشد ،
والفارابي ، وابن باجة وابن طفيل هي التي تجعلنا نستدير بتصورها عن العلم والبحث العلمي ،
الذي ينتمى إلى تصور اليونان للعلم والبحث العلمي . بالمقابل فإننا بالفلسفة الإسلامية الحققة
نستطيع أن نعيد النظر في المسار الذي اتخذته العلم في أوروبا اليوم ، للخروج من أزمتها والتي
تنعكس على المجتمع والتاريخ والحضارة التي تعرفها أوروبا اليوم ، طارحين جانباً تصور أوروبا
اليوم عن الفلسفة والعلم ومفاهيم التقدم والتطور في المجتمع والتاريخ والحضارة .

يجب إذاً من أجل إحياء فلسفة إسلامية بإعادة قراءتها على ضوء النص الإسلامي أن تقف
على الشروط التي تجعل تلك الفلسفة ممكنة اليوم ، ووصفها بأنها « إسلامية » .

إن الدين / الإسلام جاء به رسل وأنبياء لرسم ونشر تصور عن الكون والحياة والإنسان ،
ولو ترك ذلك للإنسان لما توصل إلى إجابات تامة وشافية للأسئلة التي يطرحها حتى الآن
بعيداً عن تلك « الهداية » التي تطلعه على بداياته ومصيره . إن هذه الهداية « فلسفة » بها

يمكن أن نجيب عن كثير من الأسئلة/الإشكاليات التي يطرحها العلم والعالم المعاصران ،
وبها يمكن أن ندرك الأسباب العميقة وراء عدم قدرة العلم والفلسفة اليوم عن تقديم إجابات
للأسئلة القديمة - الجديدة .

إذا ألقينا اليوم نظرة فاحصة على الإنتاج الفلسفي والعلمي في العصر الحاضر ، نجد أنه
لم يستطع أن يخرج الإنسان المعاصر من « الأزمة » التي يعاني منها ويعيش فيها . إن إشكالات
العلم والفلسفة تكمن في أنها بعيدة عن المعرفة الحقيقية بالإنسان قديماً وحديثاً . فلا الفيزياء
(روني توم ، فيرابند ، برناد دى أسبانيا ، كارل بوبر ، بروجين ريفز ، فينان ، وأخيراً
هوكنغ) ولا البيولوجيا (مونود ، جاكوب ، تستار ، لابورى ، ولسون ، بنفست ،
مودان ، وغيرهم) ولا الفلسفة (ماركس ، نثشه ، هيدجر ، مدرسة فرانكفورت ،
كانجلم ، الوسر . دولوز ، ديرايديا ، ريكو ، غادامير ، ليوتار ، وغيرهم ..) ولا
الأنثروبولوجيا (لفي ستراوس ، شالينغ ، لوفور ، كلاستر) ولا السيولوجيا اليوم
(بورديو ، دومون ، بالاندييه ...) فلا هؤلاء ولا أولئك ، إذا اكتفينا بهذه العلوم بقادرين
على الإجابة على الأسئلة التي طرحت حول الإنسان من جهة وعلى تقديم الحلول الناجمة
للأمراض الاجتماعية والمشكلات الأخرى في ميادين ما يسمى « بالعلوم الإنسانية والاجتماعية »
من جهة أخرى .

إن الانغلاق والانطواء على الفهم « الغربى » و« المركزى » للعلوم وفلسفتها يجعلنا لا نقف
على ما يجرى في الواقع الاجتماعى والتاريخى بأوروبا والعالم أجمع اليوم ، نظراً إلى أن الحضارة
اليوم قد بسطت بتقنياتها سيطرتها على كل العالم كما يرى « هيدجر » و« سرج لاتوش »
وغیرهما بحق .

فمن شروط إعادة بناء الفلسفة الإسلامية اليوم هو الوقوف على هذا الإنتاج الفكرى الغربى
موقف الناقد والمستوعب والذى ينطلق من منطلقات النص الإسلامى الذى يرسم الحدود
والمعالم للتفكير السليم البعيد عن الشطط والداعى إلى أهمية « القيم » ودورها في تحديد المسار
الصحيح للفكر والعلم وبناء التاريخ والحضارة على أساس يتوافق و « فطرة » الإنسان ولا
يتعارض لخلق « الأزمة » و « التناقض الوجداني » و « الصراع » الحاد بين الأنا والكون
الذى يحيا فيه كما هو الأمر في الفكر الغربى منذ عصر « النهضة » و « التنوير » !

فهنا الموقف الناقد والمستوعب للفكر الغربى الحديث والمعاصر من منطلقات النص
الإسلامى نستطيع أن نعيد لتلك الأضداد في الفكر الغربى توافقها وانسجامها في الكل الذى

تتمركز فيه دون تناقض ولا صراع: مثل قضية الصراع بين الدين والعلم وعالم الغيب والشهادة والإنسان والطبيعة والله والكون . إن التاريخ الخاص بأوروبا وحضارتها جعلتها تعيش ظروفاً أفرزت تلك الأضداد وذلك الصراع الذى تحصد اليوم أوروبا نتائجه على الصعيد الاجتماعى والإنسانى والحضارى . فى هذا الإطار ندرك ما يمكن أن تقوم به الفلسفة الإسلامية والتصور الذى تقدمه للعلاقة بين الكون والحياة والإنسان من دور فى سبيل إعادة الوحدة بين الأضداد والقضاء على الصراع القائم بأشكاله التى عرضنا لها آنفاً .

وبهذا الموقف الناقد أيضاً لواقعنا وعالمنا العربى والإسلامى ، والذى ننطلق فيه من « النص الإسلامى » نستطيع أن نقوم بعملية تغيير شاملة وهدم تام للأسس والمبادئ التى يقوم عليها ، أسس ومبادئ « التبعية » والمهيمنة « للآخر » والتى يخضع لها واقعنا وعالمنا منذ قرون عدة .

إن المتبع والمهتم بما يصدر من أبحاث ودراسات حول عالمنا وواقعنا المعاصر من جهة وحول « الغرب » وفلسفته من جهة أخرى سرعان ما يدرك افتقار هذه الدراسات والأبحاث إلى المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » فى فهم واقعنا من جهة ، والآخر وعلاقته بهذا الواقع من جهة أخرى . أكثر من ذلك نقف فى هذه الدراسات والأبحاث على ذلك التناقض الداخلى ، والذى لا مفر منه حين تفتقد إلى تلك المنطلقات ، والذى مؤداه أن هذه الدراسات والأبحاث تحمل على « الآخر » حملة شعواء بدعوى أنه « الغرب الاستعمارى » و « العالم الإمبريالى » و « الصهيونية العالمية » ومنظم « الغزو الفكرى » والمهيمن على عالمنا وواقعنا ولكنه فى ذات الوقت هو « الغرب » الذى أسس « فلسفة الأنوار » ووضع مبادئ « حقوق الإنسان العالمية » وأنه موطن « العقلانية » و « العلمية » و « الروح النقدية » ... وبالتالى يجب أن نتعامل مع « التراث » ومع « الآخر » بروح « عقلانية ونقدية » وهذه هى « أسس الثقافة الغربية » التى يجب العمل على استنباطها فى تربتنا الثقافية . فالخروج من « التخلف » ومن « التأخر التاريخى » الذى يعرفه واقعنا إنما يتم « بالتعامل النقدى العقلانى مع تراثنا » ، وهذا بدوره « يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة » . ولتحقيق هذا الغرض كان من الضرورى ، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا فى وعينا أم من أجل بناء مستقبلنا الثقافى العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفة وتكريس أساليب البحث العلمى ومناهجه نظرياً وممارسة فى ساحتنا الثقافية الراهنة . هذا نموذج من تلك الدراسات والأبحاث التى تقترح مخرجاً وحلاً لأزمة عالمنا و « تخلفه » و « انحطاطه » فى « الزمن الردى » . ومثل هذه الرؤية لا تقف أمام السؤال الذى يتبادر إلى الذهن بمجرد الوقوف

عليها : كيف يمكن القول بعد نشر « الثقافة العلمية والفلسفية ... في ساحتنا الثقافية » ،
بأننا قد « تحررنا » من « الآخر » وقطعنا صلة التبعية والهيمنة التي تربطنا به ؟ وهل « التبعية »
هنا هي فقط على المستوى الاقتصادى والسياسى ولا مجال للحديث عن « التبعية الفكرية »
وهيمنة سلطة « الغرب » العلمية والفلسفية ؟ أم أن التبعية تبعية مطلقة ؟ بتعبير آخر هل
ننتقل من « الآخر » لرفض تبعيته وهيمنته والقضاء عليها ؟

إذا ابتعدنا قليلاً عن هذا النموذج الحاضر والراهن وذهبنا نستقرئ التاريخ القريب في
عالمنا ، تاريخ الأفكار والنظريات ، ألا نقف على نماذج سابقة لهذا النموذج الذى أشرنا إليه ،
والتي كان هدفها أيضاً هو نشر العلم ونظرياته ومناهجه وأساليب البحث العلمى ؟ ماذا
كان دور « شبلى شميل » ، و « سلامة موسى » ، و « طه حسين » و « إسماعيل مظهر » في
أول حياته و « على عبد الرازق » و « فرح أنطون » و « رفيق جبور » والقائمة طويلة ؟
إلا أن هؤلاء لم تكتب لهم الحياة حتى يشهدوا الثورات التي تمت في حقل العلوم الإنسانية
والاجتماعية ويقرأوا « فوكر » و « التوسر » و « لاكان » و « ليفى ستراوس » وغيرهم
وبالتالى فإن دعوتهم لم تكن كلاحقتها ؟ إلا أنهم لم يعرفوا « المنهج البنيوى » و « المنهج
التفكيكى » فوظيفتهم لم تكن بالتالى كوظيفة الذين على قيد الحياة ؟ ألم يقف هؤلاء من
« التراث » ومن « التاريخ » ومن « اللغة العربية » ومن « الخلافة الإسلامية » موقف الرفض
وعملوا بدورهم من أجل « التحرر » من « التبعية للماضى » ، ماضينا نحن ؟ صحيح أنهم
جميعهم أو أكثرهم كان ينادى بإلقاء التراث في « سلة المهملات » ، ولكن دأهم على الدعوة
إلى « العلم » و « الموضوعية » و « البحث العلمى » وأساليبه تشبه تماماً دعوة المعاصرين اليوم
إلى ذلك .

وإذا تركنا جانب الفكر ونزلنا إلى ساحة الواقع وإلى التاريخ تاريخ الأحداث والوقائع ،
نجد أن الدراسات والأبحاث التي لا تنطلق من « النص الإسلامى » لم تستطع أن تؤثر
أو تحدث تغييراً يذكر على صعيد الواقع الاجتماعى والسياسى في عالمنا العربى والإسلامى بل
على العكس من ذلك تماماً لم تزد تلك الأبحاث والدراسات هذا الواقع إلا تأزماً وضنكاً
وتخلفاً وتأخرآ ، الشيء الذى يجعلنا نتساءل بصدها : لمن تكتب وتشر تلك الدراسات
والأبحاث ؟ إن الجواب العلمى على ذلك هو أنها للتداول بين المثقفين ونخبهم لا غير .
و « الجماهير » ؟ الجماهير التي يجمع كل المثقفين باختلاف مستوياتهم على أنها أداة التغيير
والثورة . هذه الجماهير ما محلها من الإغراب ؟ وما أكثر الإنتاج اليوم المتعلق بعلاقة المثقف

بالمجتمع وبالجماهير . لقد ظلت « الثقافة » ثقافة الأبحاث والدراسات - بعيدة عن « التأثير » على هذه الجماهير ، لا لأن الجماهير لا تقرأ ولم تطلع عليها بل لأنها حين فعلت ذلك أدركت أن ما تقدمه تلك « الثقافة » بعيد عن أن يكون هو السلاح الذى سيحدث التغير والثورة . ومن هنا تلجأ تلك « الجماهير » إلى « مخزونها النفسى » وإلى « فطرتها » وعفويتها حين تكشف أن « الثقافة » التى تقدم لها تحارب تلك « الفطرة » ، فطرتها هى وبالتالى تحاربها هى ذاتها لرفض عقيدتها وتراثها وتاريخها ، فتقوم الجماهير بلفظ تلك الثقافة « ثقافة التبعية » و « ثقافة الغازى » . ألا تساهم هذه « الثقافة » بموقعها من « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » فى إبعاد هذه الأخيرة عن دورها وحرمانها النظرى من المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » لإحداث التغير المطلوب والمنشود ؟

إن التاريخ الذى تصنعه هذه « الجماهير » اليوم يدل دلالة قاطعة على أن تلك « المشاريع » و « الرؤى » التى تقدم فهماً وقراءة لتاريخ وتراث هذه الجماهير إنما تمت صياغتها بعيداً عن حقيقة هذه الجماهير وعن حقيقة تاريخها وتراثها وعقيدتها . وسيظل كل مشروع أو رؤية بعيداً عن تحقيق هدفه مادام لا يلتحم بهذه الجماهير ولا يقترب من عقيدتها ومخزونها النفسى قلباً وقالباً . وحين يدرك أحد أصحاب المشاريع الكبيرة اليوم هذه الحقيقة فإنه يحاول أن ينطلق من « العقيدة إلى الثورة » نحو مسار يختلف عن مسار أولئك الذين أرادوا الانتقال « من التراث إلى الثورة » . غير أن الجماهير لا يخفى عليها ما يريد هؤلاء أن ينطلى عليها ، إنها تدرك بفطرتها من من المثقفين الذين يخدمون قضيتها بجذ وثبات ، ومن هم يعيدون عنها بأرواحهم وثقافتهم .

مرة أخرى ، كيف يمكن لنا أن نعيد بناء « فلسفة إسلامية » قائمة على « الإسلام » وتنطلق من « تاريخ المسلمين » وإنتاجهم الفكرى والحضارى وفى نفس الوقت تقف الموقف الإيجابى من العالم والعصر اليوم وتهدف إلى بناء مستقبل أفضل ؟ لقد أجبتنا من قبل بأن « الفلسفة الإسلامية » تقوم على « النص الإسلامى » ذلك النص الذى يرسم للعالم ويحدد الحدود للبحث والتجربة لتوجيه الباحث نحو الواقع وتاريخه . وأشرنا إلى مساهمة « الغزالى » ودوره فى تحديد وظيفة « العقل الإسلامى » وإلى « ابن خلدون » كباحث أمين فى استخدامه « للعقل » فى مجاله ، مجال البحث والتجربة فى الواقع الاجتماعى والتاريخ . كما ذكرنا أن فلسفة « الآخر » وخضارته وتاريخه إنما تقوم على « مركزية » خاصة به وأن الباحثين والدارسين

الذين يرون أنه يمكن الاستفادة من أدوات « الآخر » وحقله المعرفي ومفاهيمه ومناهجه لتحديد موقفهم من « التراث » من جهة أخرى إنما هم بذلك يخدمون تلك « المركزية » بوعى أم بغير وعى منهم بتلك الخدمة . واستدللنا على ذلك بقيمة أبحاثهم ودراساتهم في نظر « الجماهير » وبافتقارها الذى يتجلى في عدم القدرة على إحداث التغيير المنشود في الواقع الاجتماعى والسياسى المعاصر .

أما « الفلسفة الإسلامية » التى يجب العمل بكل جد وثبات على إعادة بنائها فقد أشرنا إلى أنها هى وحدها القادرة على دراسة « الآخر » والحكم عليه وبالتالي مواجهته والإجابة على التحدى الذى يفرضه دون استخدام لمناهجه ومفاهيمه وحقله المعرفي ، بل بالرجوع إلى المرحلة التاريخية التى توقف عندها العطاء والتقدم لهذه الفلسفة ، أى إلى مرحلة « الغزالي » و « ابن خلدون » . ولا يمكن لنا أن نتحرر إذا من « سلطة الآخر » إلا بالرجوع إلى مرحلة تلك المرحلة الغزالية / الخلدونية ، إلى تلك « الثورة الأبتيمولوجية » التى دشنها « الغزالي » فى الحضارة الإسلامية وإحداثها فى الواقع الاجتماعى والتاريخى « ابن خلدون » . إن الإجابة عن السؤال : إلى أى حد يمكن قراءة « الذات » وفهمها بطريقة غير طريقة « الآخر » ؟ أو كيف نصل حاضرتنا بماضينا لبناء مستقبلنا ؟ إنما تكمن فى هذا « الرجوع » إلى تلك المرحلة التى لا مندوحة لنا عنها إذا أردنا فعلاً أن نحقق « الاستقلالية » و « التميز » عن « الآخر » ، دون أن يعنى ذلك الانغلاق دونه أو تحقيق « قطعية » تامة معه بل بتواجهه بتحقيق « الاختلاف » معه ضداً عنه لاضطراره إلى التقلص إلى الحجم الذى يتحدد به بحسب مكانته من تاريخ الإنسانية وسلسلة الحضارات التى عرفتها ، بعيداً عن كل « مركزية » و « تغريب » .

كما أشرنا أيضاً إلى أن هذه « الفلسفة الإسلامية » هى وحدها اليوم القادرة على أن تُصنَّح مسار العلم والفلسفة والحضارة التى لدى « الآخر » والتى استخدم كل وسائله لفرضها على العالم أجمع بما فيه العالم العربى والإسلامى . وأخيراً نرى أن هذه « الفلسفة » هى وحدها التى تستجيب لطموحات « الجماهير » وتلتحم بها وتحقق عبرها أهدافها وأحلامها فى الواقع العملى . وذلك بإحداث التغيير المنشود والثورة المأمولة . ذلك لأنها فلسفة قائمة على « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » التى مستفتح لها آفاق المستقبل لتحيا حياة طيبة بعد أن عاشت قرون الضعف والتأخر والتخلف والتبعية والهيمنة والتغريب . بتعبير آخر إن هذه الفلسفة هى وحدها القادرة اليوم - من بين كل فلسفات العالم - على حل لا المشكلات الراهنة

في العالم الإسلامي فحسب بل كذلك المشكلات التي يتخبط فيها العالم المعاصر برمته ، وما المشكلات الراهنة في العالم الإسلامي إلا من جراء تلك المشكلات « العالمية » للحضارة المعاصرة اليوم .

إن الغرب اليوم يعلم علم اليقين أن أية « فلسفة » في العالم العربي والإسلامي تقوم على ذلك « النص الإسلامي » وتستجيب لمتطلبات « الجماهير » وتتأشى مع « مخزونها النفسي » ، إنما يعنى اهتزاز عرشه الذي يترع عليه اليوم والذي من فوقه يرنو إلى العالم وما يجري فيه ويديره من أحداث ، وما يحوك له من مؤامرات ويرسم له من أهداف وما يثيره من قلاقل واضطرابات هنا وهناك من الكرة الأرضية . ولهذا نجده يجند الباحثين والدارسين من المستشرقين وأترابهم لرصد تطور « الحركات الإسلامية » ، لا في العالم الإسلامي فحسب بل وفوق أرضه أيضاً ، وهذا ما خفى على بعض الباحثين والدارسين من العالم العربي والإسلامي حين ذهب يرصد تطور هذه « الحركات » و « الجمعيات » لحساب « الغرب » ويقوم بدور « رجل الشرطة الغربي » في عالمه الذي يتعمى إليه ، أى بمراقبة سير وتحرك تلك « الجماهير » التي يريد منها أن تكون أداة التغير والمواجهة ورد التحدى الغربي والقضاء على أشكال التبعية والهيمنة « للآخر » . هل هناك من « تناقض وجداني » أشد وأعظم من هذا الذي يقع فيه هؤلاء الباحثون والدارسون ؟

لقد عرف الاستشراق الذي كثر عنه الحديث في السنوات الأخيرة تطوراً ملحوظاً وانتقل من المستوى النظري إلى المستوى العلمي والحركي ، أى إنه انتقل من دراسة الأفكار والمبادئ المتعلقة بالإسلام (عقيدته شريعته تاريخ المسلمين سيرة رجاله بما فيها سيرة نبي الإسلام) إلى دراسة التجمعات القائمة على الإسلام والتي جعلت منه منطلقاً . إن هذا يدل دلالة واضحة على أنه بالرغم من كل الجهود التي بذلتها « الجماهير » من أن تنتظم في « تجمعات » و « حركات » وتنتقل إلى الجانب « الحركي والعمل » بهذا الدين . وإجابة « الجماهير » هذه على المستشرقين هي نفسها الإجابة على أصحاب « المشاريع والرؤى » في العالم العربي والإسلامي كما ذكرنا ذلك سابقاً والتي تكمن في الرفض المطلق والتام لها والسير قدماً « بفطرتها » نحو ما تراه الأنسب والأفضل لها في الظروف التي تمر بها وتواجهها بالليل والنهار .

وقبل أن نختم هذا البحث نشير إلى أن التساؤل حول إمكانية الحديث اليوم عن « فلسفة عربية » أو « استقلال فلسفي » أو « شروط الإبداع الفلسفي » إنما هو تساؤل لا معنى له

في نظرنا . إنما يجب طرحه هو إما أن نكون أو لا نكون ؟ إما « فلسفة إسلامية قائمة على النص الإسلامي » أو « فلسفة » قائمة على « التبعية لفلسفة الآخر » الذي يستمد ويستضيء بنور اليونان وتراثه وتاريخه .

إن العالم العربي والإسلامي اليوم بعيداً عن هداية الإسلام وبعيداً عن تاريخ المسلمين وتراثهم الفكري والحضاري لا يملك « نظرية » أو « فلسفة » أو « أيديولوجية » يستطيع بها وعلى ضوءها إحداث ما يطمح إلى إجرائه ويعمل من أجله .

يقي علينا في خاتمة هذا البحث أن نتساءل حول تسمية ما أطلقنا عليه « الفلسفة الإسلامية » : هل يمكن على ضوء ما ذكرنا أن نحفظ لها بهذه التسمية ؟ ألا يقع القارئ في التباس وغموض حين يعجز عن التفرقة بين ما سمى حتى الآن في مجال الدراسات والأبحاث الفكرية بـ « الفلسفة الإسلامية » وما أسميناه نحن حتى الآن في هذا البحث بـ « الفلسفة الإسلامية » .

إن بعض الباحثين يرى أن نسمى ذلك بـ « التصور الإسلامي » وحدد له « خصائصه ومقوماته » ، ويرى البعض الآخر أن نسميه « المذهبية الإسلامية » ، ويرى فريق ثالث أن نسميه « نظرية الإسلام وهديه » ، ولا يتخرج فريق رابع من استخدام مفهوم « الأيديولوجية الإسلامية » . ويرى أحد الباحثين أن نسمى ذلك بـ « الهداية الإسلامية » . ونحن نميل بدورنا إلى هذه التسمية لأنها تستند إلى « النص الإسلامي » الذي يشير إلى مفهوم « الهدى » وما يحوى به من علاقة بينه وبين « النص » وبالتالي بينه وبين « الوحي » .

* * *